Otto Höfler

Staatsheiligkeit und Staatsvergottung

Aristoteles hat die Überzeugung ausgesprochen, daß es zur „Natur" des Menschen gehöre, in einem Staat zu leben — denn er sei von Natur ein „staatliches" Lebewesen: . . . ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (Politika A 2, 1253 a 2). Die empirische Wissenschaft scheint diese Überzeugung, die sich zunächst ja nur auf einen beschränkten Kreis anthropologischer Erfahrung stützen konnte, bei allen Horizonterweiterungen in Raum und Zeit in dem Sinn bestätigt gefunden zu haben, daß nirgends ein Sozialzustand als normal und „natürlich" nachweisbar scheint, in dem der einzelne isoliert für sich lebte (auch nicht als „einsam schweifende Bestie"), oder in dem die natürlichen Familien (Klein- oder Großfamilien oder auch „Hausgemeinschaften") nebeneinander gelebt hätten, ohne durch eine übergreifende Ordnung miteinander verbunden zu sein, welche sie gegen „außen" abgrenzte — nötigenfalls durch gemeinsame Verteidigung — und die nach „innen" eine gemeinsame beherrschende Geltung beanspruchte.
Eine übergreifende Gemeinschaft (κοινωνία, ib. 1252 a 1), die alle anderen Gemeinschaften, sowohl die von Mann und Weib, die von Herren und Sklaven, dann die Hausgemeinschaft (οἶκος, οἰκία, 1252 b 14, 17) wie die Dorfgemeinschaft (κώμη, ib. 17) überhöhe und in sich schließe (περιέχουσα, 1252 a 6), bezeichnet Aristoteles als die „vornehmste" (κυριωτάτη, ib. 5) von allen: sie werde Staat oder staatliche Gemeinschaft genannt (αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική, 1252 a 6 f.).
Den „Barbaren" freilich — also allen nichtgriechischen Völkern — spricht Aristoteles die Fähigkeit solcher Staatenbildung ab (1252 b): bei ihnen habe das Weib die selbe Stellung wie der Sklave, und zwar deshalb, weil die Barbaren „überhaupt dasjenige nicht haben, was von Natur zum Herrschen bestimmt ist" (. . . αἴτιον δ' ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν: 1252 b 6 f., übers. von F. Susemihl). Vielmehr sei bei ihnen jede Gemeinschaft von der selben Art wie die Gemeinschaft zwischen der Sklavin und dem Sklaven

(... ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου: ib.), wie denn Barbaren und Sklaven von Natur das selbe seien (... ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν: ib. 9) und sie aus diesem Grund von den Griechen beherrscht werden sollen (ib. 7 f.).

Weder der Universalhistoriker noch der Völkerkundler wird diese Einschränkung von freier Menschenwürde und Menschlichkeit allein auf die Hellenen, die in diesen Sätzen von 1252 b ausgesprochen ist, anerkennen, und er wird eher der nur wenige Zeilen später, 1253 a, formulierten, damit in Widerspruch stehenden These des Aristoteles zuneigen, daß „der Mensch", aber nicht allein der Grieche, ein πολιτικὸν ζῷον zu nennen sei. Allerdings liegt die Frage nahe, ob nicht die Glaubwürdigkeit dieses anthropologischen Allgemeinsatzes des Aristoteles von der Staatlichkeit „des" Menschen durch die offensichtliche Irrtümlichkeit jener „Barbaren"-Abwertung (denn für diese Wertungsart waren ja auch die Römer „Barbaren") so herabgesetzt werde, daß auch die weltberühmt gewordene These vom πολιτικὸν ζῷον allen Wert verliere. Aber wachsende Völkerkenntnis scheint den Allgemeinsatz zu bestätigen.

Schon im ersten Satz der Politika sagt Aristoteles, daß wir sehen, jede Gemeinschaft bestehe um eines Gutes (oder: eines Guten — ἀγαθοῦ) willen: ... ὁρῶμεν ... πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (1252 a 1 f.). F. Susemihl etwa übersetzt diesen Satz: „jede Gemeinschaft bildet sich und besteht zu dem Zweck, irgendein Gut zu erlangen".

Eine solche Formulierung legt den Gedanken nahe, daß jede Gemeinschaft von ihren Mitgliedern in der Absicht gegründet sei und lebendig erhalten werde, um dadurch irgendein „Gut" zu gewinnen.

Für die Gemeinschaftsformen der Tiere träfe eine solche psychologische Erklärung offenbar nicht zu: hier wirkt der „Instinkt", der zwar höchst zweckmäßig ist — aber seine Zwecke setzt nicht das Tier, sondern die „Natur", die in den Tieren wirkt, zielsicher, aber ihnen unbewußt. Zwecksetzend und vernünftige Zwecke erreichend ist da die „Vernunft der Natur", wie man in halb mythologischer Ausdrucksweise sagen kann. Wer an eine Schöpfung glaubt, wird in dem „Walten der Natur", das etwa ein Schwalbenpaar veranlaßt, rechtzeitig ein Nest zu bauen und dann unter Aufwendung aller seiner Kraft den Nachwuchs großzuziehen, das „richtige" Wirken der Instinkte verehren, nicht nur anerkennen.

Die Sozialformen des Homo sapiens werden nicht durch ein „blindes" Walten der Instinkte geformt. Die Vernunft, die hier am Werke ist, wirkt nicht nur unbewußt in ihm und durch ihn hindurch, sondern sein eigener, bewußter Wille gestaltet die Formen seiner Familien und seiner Staaten. Aber ist es n u r seine vernünftige Überlegung und Entschließung, die da

wirksam ist? Oder wirkt hier nicht vielmehr seine Vernunft z u s a m m e n mit seinen „Instinkten"?

Niemand wird bezweifeln, daß bei der Gründung und Erhaltung der Familie natürliche Instinkte, die „Natur" im Sinne der aristotelischen φύσις, entscheidend mit am Werke sei. Ohne sie keine Liebesbegegnung und Zeugung und Pflege des neuen Lebens. Aber auch die „Instinkte" der Mutterliebe, Vaterliebe, Kinderliebe, obzwar sie im Tierreich Gegenstücke haben, wird man nicht, weil sie „natürlich" sind, als „tierisch" mißachten. Vernunftlose menschliche Mutterliebe nennt das Volk „Affenliebe". Leider besitzt die Sprache kein ähnlich drastisches Wort, um Zustände zu bezeichnen, in denen eine Menschenfamilie allein durch Vernunftgründe, unter Ausschaltung der natürlichen „Instinkte" der Eltern- und Kindesliebe, beherrscht und geformt würde. Eine Mutter, deren Beziehung zu ihren Kindern allein durch (noch so richtige) biologische und soziologische Vernunftsgründe konstituiert würde, wäre vielen von uns kein Ideal ...

Aber gilt von der Sozialform des „Staates" (im weitesten Sinn dieses Wortes) in bezug auf das Verhältnis von Instinkt und Vernunft, φύσις und λόγος, etwas Analoges wie beim Leben und der Lebensfähigkeit der Familie?

Auch wenn der Mensch gemäß seiner „Natur", also φύσει, in Staaten zu leben gezwungen sein sollte und auch instinktgemäß nach solcher Lebensform zu streben veranlaßt sein sollte — also nicht bloß um wirtschaftlicher Vorteile willen und aus Sicherheitsgründen, sondern infolge eines in ihm wohnenden „Instinktes" (was freilich manche bestreiten werden) — so bleibt doch unbezweifelbar, daß beim Aufbau und Ausbau auch schon primitivster menschlicher Staaten die Vernunft und freie Willensentschließungen wirksam und unentbehrlich sind.

Es ist aber eine ernste und ernstzunehmende Frage, ob neben oder zusammen mit der Vernunft „natürliche" und zur Natur des Menschen gehörende Instinkte a u ß e r den immer und überall vorhandenen Instinkten der Selbstsucht, des Egoismus, als konstitutiv anzuerkennen seien, die für das Leben und die Dauerfähigkeit des Staates notwendig, aber auch „naturgegeben" seien.

Alle Staatsentstehungstheorien, die „den" Staat dadurch entstanden glauben, daß aus „wohlverstandenem Interesse" entweder (zuvor atomistisch isolierte) Einzelpersonen oder sonstige Menschengruppen einen „Vertrag" (Pakt) miteinander schließen, um dadurch den („natürlichen"?) Kampf aller gegen alle zu beenden, weil sie einsehen, daß es für sie aus Wirtschafts- und aus Sicherheitsgründen vorteilhafter ist, in einer Ordnung statt in einem sozialen Chaos zu leben: alle Staatstheorien, die den

Staat solcherweise aus Entschlüssen des „wohlverstandenen" Einzel-Interesses ableiten, sie konzentrieren oder reduzieren die bei der Staatsentstehung wirksamen psychischen Kräfte auf den Egoismus. Denn auch klug und richtig kalkulierender Egoismus bleibt doch ethisch und psychologisch immer noch Egoismus.
Falls ein Staat in solcher Weise letztlich durch egoistische Seelenkräfte von Menschen geschaffen wäre, denen es klar geworden sei, daß es für sie vorteilhafter sei, das Faustrecht eines Kampfes aller gegen alle (oder aller natürlichen Einzelfamilien gegen die anderen Einzelfamilien) zu beenden und sich statt dessen einer gemeinsamen Ordnung zu unterwerfen, die ihnen nützlicher sei — dann ergäbe sich (unvermeidlich, wie mir scheint) die Frage: Was wird geschehen, wenn eine Lage eintritt, in der es für den Einzelnen (im Zweitfall: für die Einzelfamilie) vorteilhafter ist, aus jener gemeinsamen Ordnung wieder auszutreten — oder aber diese Ordnung bei einer solchen Gelegenheit einfach zu brechen?
Daß solche Lagen immer wieder eintreten können, wird kein realistischer Geschichtsbetrachter bezweifeln können. Anderseits ist es wohl sicher, daß ein dauerhafter Bestand, d. h.: die geschichtliche Lebensfähigkeit jedes Staates darauf beruht, daß nicht bei jeder Gelegenheit, wo es für Einzelne, resp. Einzelfamilien oder für ganze Gruppen von solchen vorteilhafter erscheint, aus dem Staat „auszubrechen", ein solcher Ausbruch als das Regelmäßige und „Natürliche" vollzogen oder wenigstens versucht wird.
Wenn wirklich, wie atomistische Staatstheorien so oft angenommen oder stillschweigend vorausgesetzt haben, die einzigen psychischen, seelischen und sittlichen Kräfte, die bei der Staatsgründung wirksam waren, die Egoismen der beteiligten Einzelnen (Einzelindividuen oder Einzelfamilien) gewesen wären, dann hätten wir uns die Frage zu stellen: Wären diese staatsgründenden Egoismen auch weiterhin die einzigen staatserhaltenden Seelenkräfte *geblieben*?
Eine Berufung auf bloße „Gewöhnung" an den Staat reicht psychologisch nicht aus, um Staats-Treue, die stärker wäre als die Egoismen, zu erklären. Durch bloße Gewöhnung entsteht nicht aus Selbstsucht und Eigennutz allmählich Opferbereitschaft. Denn die egoistischen Triebkräfte sind und bleiben ja immer und überall lebendig. Entscheidend ist nur, ob sie jeweils die einzigen wirksamen seien — oder ob sie durch andere psychische Kräfte *überhöht* werden.
Da es Interessengegensätze immer und überall gibt und geben wird, werden auch immer wieder Situationen entstehen, in denen es für Einzelpersonen, resp. für Einzelfamilien oder sonstige Sozialgruppen (Parteien, Sozialschichten, Sonderverbände u. a. m.), vorteilhafter wäre, aus dem Staat auszubrechen, z. B. sich mit einem von außen drohenden Feind gegen

die übrigen Staatsmitglieder zu verbünden u. dgl. m. Daß solche Situationen, die für Einzelne oder für ganze Gruppen eine Chance — oder eine Versuchung — zum „Staats-Bruch" bieten, immer wieder eintreten können, gilt offenbar schon für die primitivsten Staatsorganisationen, wie noch für die fortgeschrittensten.
Mit bloßem Zwang wird ein Staat solchen Staats-Bruch nur bis zu einem gewissen, meist nicht zu hohen Belastungs-Grad verhindern können. Dafür bietet die Weltgeschichte illustrierende Beispiele in genügender Zahl.
Es kommt offenbar stets darauf an, ob den zentrifugalen, atomisierenden Kräften der Selbstsucht geistige, seelische, ethische Kräfte gegenüberstehen, die stark genug sind, um jene zu „überhöhen", wie man diesen Vorgang nennen darf.
Von dem Stärkeverhältnis zwischen den sprengenden und den zusammenhaltenden Seelenkräften wird die Lebens- und Dauerfähigkeit „des" Staates, d. h. jedes geschichtlichen Staatswesens, abhängen.
Wird es, um solchen Staats-Bruch zu vermeiden, genug sein, wenn den einzelnen Staatsmitgliedern klargemacht würde, daß es zu ihrem eigenen Schaden oder doch zum Schaden von vielen oder manchen von ihnen sein würde, falls ihr Staat zerbräche? Bezüglich der wirtschaftlichen Prosperität wird dies zumindest in manchen Fällen vielen, vielleicht sogar allen oder fast allen Staatsmitgliedern versichert werden können.
Werden aber solche Nützlichkeitsargumente schon ausreichen, um die Spaltungstendenzen zu überhöhen — zumal in Fällen, wo die Staatserhaltung von den einzelnen oder doch von einer erheblich großen Anzahl von Einzelnen (resp. Einzelfamilien) reale *Opfer* fordert? Wo das geforderte persönliche Opfer größer ist als der Nutzen, den der einzelne durch dieses Opfer gewinnt oder zu gewinnen hofft, da wird er, falls er wirklich nur durch egoistische Motive getrieben wird, ein solches Opfer ganz gewiß *nicht* bringen. Und die Bezeichnung „Opfer" wird man keiner Handlung zubilligen, die nur darauf ausgeht, für einen bestimmten Einsatz einen größeren Gewinn ausbezahlt zu bekommen. —
Daß Situationen, in denen solche Entscheidungen aktuell werden, in der bisherigen Weltgeschichte unendlich oft eingetreten sind, wird ebenfalls kein realistisch Beobachtender leugnen wollen. Genügt also, mit anderen Worten, eine „atomistische" theoretische Staatskonstruktion und ihr psychologisches Instrumentarium, um die reale Staatengeschichte verständlich zu machen?
Psychologisch formuliert: gibt es „normale" Seelenkräfte der Staatserhaltung, die stark genug sind, um die immer und überall vorhandenen Kräfte des Eigennutzes (individueller und familialer und anderer gruppenmäßiger Art) zu „überhöhen"?

Daß solche Seelenkräfte in der Geschichte wirksam sein konnten, etwa, um ein unangefochtenes Beispiel zu nennen, in den griechischen Perserkriegen, das würde wohl nur ein sehr radikaler Doktrinarismus leugnen wollen. Vielleicht ist es aber möglich, sich über diesen Fragenkreis theoretisch zu verständigen oder doch klar auseinanderzusetzen.

Was durch unser Wort „Vaterlandsliebe" ausgedrückt wird, besagt mehr als eine juridisch korrekte Beziehung zu dem Staat, dem man angehört, und seinen geltenden Vorschriften. Der lebendige Sprachgebrauch kennt, interessant genug, neben diesem Wort Vaterlandsliebe zwar das Wort Heimatliebe, nicht aber das Wort Staatsliebe. Wem der Staat, dem er angehört, zum Vaterland geworden ist (und dies muß ja nicht bei sämtlichen Staatsangehörigen der Fall sein), dem ist der Staat („sein" Staat) mehr als ein zweckmäßiger politischer und administrativer und wirtschaftlicher „Apparat": Das Wort Vater in diesem Kompositum Vaterland bezeugt, wo es Ausdruck eines geistigen Gehaltes ist, ein Mehr-als-Juristisches, nämlich Liebe. — Es wird, wie ich vermute, kaum ein Gesetzbuch geben, das diesen psychischen „Faktor" als wesentlich für den Staat und sein Leben bezeichnete, geschweige denn ihn als Rechtsverpflichtung der Staatsbürger, oder doch zumindest der vollwertigen, proklamierte. Und doch wird, was Horaz vor fast genau zweitausend Jahren (um 23 v. Chr. Geb.) in den Vers faßte: Dulce et decorum est pro patria mori, als eine „archetypische" Idee der Menschheit gelten dürfen, wo immer der Homo sapiens Staatswesen errichtet hat, die dauerfähig waren, weil einem wesentlichen Teil ihrer Söhne dieses Gemeinwesen mehr wert war als ihr physisches Leben. Wenn vor kurzem diese Worte auf Kriegerdenkmälern verstümmelt und beschmutzt wurden, so war diese symbolische Handlung sinnvoll gemeint.

Es fehlt, soviel ich weiß, bisher an sprachgeschichtlichen Untersuchungen, die in globalem Umfang feststellten, wie weit in Raum und Zeit der Begriff, den das lateinische *patria* ausdrückt, in den Sprachen der Erde geistige Gegenstücke hat und mit welchem Wortmaterial diese Ausdrücke gebildet sind. Wo sie die Idee des Väterlichen oder Verwandtschaftlichen enthalten, wird damit die Liebe zu dieser Gemeinschaft zum Ausdruck kommen. Für die Soziologie aber wäre es eine fesselnde Aufgabe, zu prüfen, ob sich ohne solche Liebe zu der „vornehmsten" (κυριωτάτη) Gemeinschaft, wie Aristoteles den Staat nennt, irgendein Staat auf die Dauer im Drange der Geschichte behaupten könne. Daß eine Familie ohne solche Kräfte nicht bestehen könnte, wird kaum bestritten werden. Es ist zu fragen, ob in diesem Punkt eine Analogie zwischen realer Familien-Ordnung und Staats-Ordnung zu denken sei.

Wenn eine solche Untersuchung realistisch durchgeführt würde, dann

würde sich wohl empirisch ergeben, daß es immer nur ein Teil der in einem Staat wohnenden Menschen sein wird, dem diese „vornehmste" Gemeinschaft — und nicht etwa nur die eigene Familie — einen eigenen Wert (und nicht nur ein organisatorisches Mittel zu Wohlstand und Sicherheit) darstellt. Und nur einem Teil dieses Teils wird dieser Wert, wenn es nottut, sogar mehr bedeuten als das eigene Leben. In der Geschichte aber wird es jeweils darauf ankommen, wie groß und wie stark dieser Teil ist.

Gibt uns die geschichtliche Überlieferung Kriterien an die Hand, die uns die jeweilige Stärke, resp. das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieses „psychischen Faktors" erkennen lassen? Es muß sich dabei nicht immer um Heimatliebe handeln, denn auch Wanderstämme wie etwa die Goten, die Vandalen oder die Burgunder, die ihre Heimat verließen und in neuen Sitzen, in Italien, Spanien, Afrika, Burgund neue, mehr oder weniger dauerfähige Staaten gründeten, haben, wie die Beibehaltung ihrer Selbstbezeichnung zeigt, das Bewußtsein ihrer staatlichen Identität auch in neuem Land gewahrt (die Vandalen haben sogar noch in Afrika die Eigentumsansprüche auf Ländereien in ihrer schlesischen Heimat aufrechterhalten: Prokop, Bell. Vand. I, 22). Aus der Geschichte der Menschheit sind solche Wanderungsvorgänge „staatlicher" Verbände (die sich dann freilich wieder teilen oder neu verbünden konnten) nicht wegzudenken.

Wenn die die staatlichen Gemeinschaften zusammenhaltenden Seelenkräfte offenbar zu den geschichtlichen „Realitäten" gezählt werden müssen — ebenso „wirklich" wie wirksam, wenn auch primär geistig, dann aber auch „physisch" wirksam —, dann dürfen wir fragen, wie sie geistig und seelisch „fundiert" gewesen seien.

Aristoteles hat auf die Frage, was denn der „Zweck" des Staates sei, die berühmte Antwort gegeben: εὖ ζῆν, wörtlich übersetzt: „gut leben" (1331 b 39), und, wenige Zeilen später, im nächsten Satz, damit synonym gebraucht, ζῆν καλῶς (1332 a 1), also wörtlich: „schön leben". Aber was denn nun unter „gutem" Leben, unter „schönem" Leben zu verstehen sei, darüber gehen die Meinungen verschiedener Zeiten, verschiedener Kulturen, verschiedener Menschen so radikal auseinander, wie das nur bei „Grundfragen" unseres Daseins der Fall zu sein pflegt. Was Aristoteles mit jenem für uns so vieldeutigen Wort „gut" meint, hat er im selben VII. Buch der Politika ausgesprochen: am besten verwaltet sei nach seiner Meinung der Staat, dessen Verfassung zur Glückseligkeit (εὐδαιμονία: 1332 a 3, 7) führe. Diese aber bestehe in der vollendeten Verwirklichung und Ausübung der ἀρετή: φαμὲν δὲ ... ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν ...: 1332 a 7—9).

Wie nun freilich das Wort ἀρετή sinngemäß ins Deutsche zu übersetzen

sei, ob mit „Tugend", das seit der Frühneuzeit einen so anderen Klang erhalten hat als das mittelhochdeutsche *tugent*, oder mit „Tüchtigkeit" (was so leicht zu den Idealen neuzeitlicher Wirtschaftsgesinnung führt): das ist wieder eine der großen Vexierfragen unserer Geistesgeschichte. Ob man nicht am ehesten in die Nähe des griechischen Wortsinnes komme, wenn man dabei an volle Entfaltung hoher Menschlichkeit denkt, das bleibt uns als Problem aufgegeben. Als sicher aber darf es wohl gelten, daß Aristoteles davon überzeugt war, es bedeute eine Verkümmerung oder Verstümmelung der Menschennatur, wenn einem Menschen die (wie wir vielleicht sagen dürfen) „Dimension" des Staatsbewußtseins, des staatlichen Ethos, der staatlichen Verantwortung und ethischen Mitverantwortlichkeit am Staat fehle. Dieser griechische Gedanke kommt wohl in die Nähe dessen, was mit dem lateinischen *privatus* ursprünglich gemeint war, das bekanntlich primär nicht „privat" bedeutet hat, sondern „beraubt": also den Ausfall staatlicher Verantwortung als Verlust bezeichnete. Wie scharf Aristoteles ein Wegfallen der nach seiner Überzeugung zum vollen Wesen des Menschen gehörenden Beziehung zum Staat, also eines geistig verantwortlichen Teilhabens am Staat und der Staatlichkeit, beurteilt und verachtet hat, darüber läßt er keinen Zweifel: Schon im 2. Kapitel des I. Buches (1253 a 3—5) heißt es, unmittelbar nach der Bestimmung des Menschen als πολιτικὸν ζῷον, noch im selben Satz (in der Übersetzung von Susemihl): „und derjenige, der von Natur und nicht durch zufällige Umstände außer aller staatlichen Gemeinschaft lebt, ist entweder mehr oder weniger als ein Mensch, wie etwa der von Homer Beschimpfte: Ohne Geschlecht und Gesetz, ohn' eigenen Herd" (καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος, ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς· ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος [Ilias, IX, 63 f.: Nestor über den, der den schauerlichen Bürgerkrieg liebt: ... ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίοο κρυόεντος]).

Die Selbsteinordnung in den Staat sieht Aristoteles also als unerläßliche Bedingung einer vollen Entfaltung der menschlichen Natur an. Der ἄπολις — und das wird nicht nur meinen: der Staatenlose, sondern auch der, der sich innerlich nicht als Glied des Staates fühlt und verhält — sei kein vollwertiger Mensch im Sinne der vollen menschlichen „Natur" (φύσις), und er sei kampfbegierig (πολέμου ἐπιθυμητής [1253 a 6: „streitsüchtig" eher als „kriegsbegierig"?]), weil er ἄζυξ (1253 a 7) sei, was man wohl am ehesten mit „isoliert" im Sinn eines atomisierten Sozialstatus wird verstehen dürfen, also des nur von seinem Eigennutz gelenkten Individuums, das atomistische Sozialtheorien so oft als das primäre Urelement der menschlichen Sozialordnungen angesehen haben, während nach Aristoteles der Staat „vor" dem Hauswesen und vor jedem von uns sei, und dies naturgemäß:

πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν (1253 a 19). Der staatenlose oder unstaatliche, staatsfremde, „atomisierte" ἄπολις aber ist, wenn solche Anschauungen zutreffen, eine S e k u n d ä r - Erscheinung, ein Zerfallsprodukt, nicht eine oder „die" Urzelle des Staates. Wenn ein Mensch keiner Gemeinschaft fähig ist oder wegen seiner Selbstgenügsamkeit kein Teil des Staates ist, dann sei er entweder ein Tier oder ein Gott: ... ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός (ib. 27—29). Der staatslose Mensch sei also nicht nur politisch, sondern auch ethisch und in seiner „Natur" unvollkommen, durch sein Abgetrenntsein seiner vollen Menschlichkeit beraubt: eine überaus weittragende These, die den Vorstellungen vieler Philosophien von „freier" Menschlichkeit schroff widerspricht. — Theodor Storm (immerhin der Jugendfreund Theodor Mommsens) hat den schlichten Vers geschrieben: „Kein Mann gedeihet ohne Vaterland".

Stimmt das, was die Völkerkunde und die vergleichende Kultur- und Sozialgeschichte lehrt, mit diesen Anschauungen des Aristoteles überein? Wir werden eine Antwort auf diese Fragen nicht von der „Philosophie" der Völker erwarten dürfen, denn die meisten Völker der Erde haben keine Philosophie hinterlassen — wohl aber vom Studium der realen Lebensordnungen der Völker und der leitenden Ideen, die diesen Ordnungen zu Grunde liegen.

Wenn Aristoteles als wesentliche Bindekraft der Staaten (und nicht nur als deren „Zweck") die ἀρετή ansieht und damit gewiß mehr als bloße „Tüchtigkeit" meint, so bleibt er im Bereich des Ethischen: die Beziehung des „natürlichen" Menschen, der nicht ein ἄπολις, ein Staatsloser oder Staatsfremder ist oder geworden ist, zu „seinem" Staat sei eine ethische und ethisch verbindliche.

Wie aber ist dieses Ethische, dieses Staats-Ethos „fundiert"?

Sowohl die empirische vergleichende Völkerkunde wie die Geschichtswissenschaft, einschließlich der Altertumskunde, scheint zu erweisen, daß globale Tatbestände aus alter und neuer Zeit, aus urtümlichen Kulturen wie von Hochkulturvölkern aller Teile der Erde wesentliche Beziehungen geschichtlicher Sozial- und Staats-Ordnungen zur Sphäre des Religiösen, des „Numinosen", des Kultes und der Heilighaltung als etwas u r s p r ü n g l i c h zur „Natur" des Homo sapiens Gehörendes kennen lehren, das freilich im Verlauf der Geschichte verlorengehen kann. Sollte vielleicht die allmählich ins Globale angewachsene Völkerkunde und Geschichtswissenschaft uns lehren können, daß „der" Mensch ursprünglich und φύσει nicht nur ein staatliches, sondern auch ein religiöses Wesen sei?

Wenn dem so wäre, dann würde das Schwinden religiöser Kräfte und Ordnungen, das wir an Spätzeiten, an Spätkulturen (und bei deren Einwir-

kungen auch auf jugendlichere, „ursprünglichere“ Völker) beobachten können, geschichtlich als etwas „Sekundäres“ anzusehen sein (womit über die Bewertung solcher Sekundär-Vorgänge an sich logisch noch nichts ausgesagt wäre). Aber es ergäbe sich dann die Frage, ob nicht die Beziehung der staatlichen Sphäre zur religiösen Sphäre zu den „primären“ Struktur-Phänomenen der menschlichen Geschichte zu zählen sei?

Wo die wissenschaftliche Durchforschung der Sozialordnungen und die der religiösen Ideen und Institutionen in strenger Trennung betrieben wird, dort werden etwaige „Zusammenhänge“ zwischen der sozialen und der religiösen Sphäre leicht als etwas „Sekundäres“ angesehen werden, oder sie werden, wenn jene szientifische Trennung der Forschungsbetriebe systematisch und mehr oder weniger radikal durchgeführt wird, in Vergessenheit oder in Randbezirke des Bewußtseins zu geraten in Gefahr sein. Es gibt Darstellungen der Sozial- und Staatsordnungen, in denen religiöse Kräfte nicht einmal erwähnt werden, und anderseits Darstellungen religionsgeschichtlicher Art, in denen weder von Sozial- noch von Staatsordnungen die Rede ist. Und doch gehört es zum Wesen aller Religionen, die sich nicht grundsätzlich von der „Welt“ abwenden, daß sie nach dem Verhalten des Menschen in der Welt, zu der Welt, zu seinen Mitmenschen und deren Leben und Lebensordnung fragen. Und wo an etwas Heiliges überhaupt (oder: überhaupt noch) geglaubt wird und es als ein Werthaftes anerkannt wird, dort wird die „praktische“ Beziehung des aktiven Menschen und seiner Lebensnormen zu dieser Wertwelt als etwas Wesentliches für des Menschen Verhalten und seine eigene Werthaftigkeit erlebt werden. Zu diesen Lebensordnungen aber zählt nicht nur die Familie, sondern auch der „Staat“ (im weitesten Sinn des Wortes), wenn es wahr ist, daß der Mensch „von Natur aus“ (also φύσει) ein staatliches Wesen ist. Dann sind die Beziehungen zwischen der Sphäre des „Numinosen“ (um hier den wohl allgemeinsten wissenschaftlichen Ausdruck zu wählen) und der des Sozialen, zumal aber auch der „Staatlichkeit“ (wieder im weitesten Sinn) nicht etwas Sekundäres — gleichsam Überlappungen von an sich unzusammenhängenden Geschichtsphänomenen —, sondern sie gehören zu den wesentlichen Phänomenen der menschlichen Geschichte.

Falls die empirische Durchforschung der sogenannten „geschichtslosen Völker“ und die der Geschichtsvölker bewahrheiten sollte, daß sowohl „die“ Staatlichkeit wie „die“ Religion (beide Wörter im weitesten Sinne verstanden) zu den „Urphänomenen“ der Menschheit zählt: dann erhebt sich die Frage, ob nicht auch „Staatsheiligkeit“, also eine Wesensbeziehung der staatlichen Ordnung zum „Numinosen“, zu den „Urphänomenen“ der Menschheitsgeschichte zu zählen sei, zumal wenn auch diejenigen Völker, die oft „geschichtslos“ genannt werden, weil sie keine Schrift kennen, doch sehr wohl, und zwar φύσει, eine Staatlichkeit (in jenem weitesten Sinn) erkennen lassen.

Das Zeitalter, dem die Trennung der staatlichen Ordnungen von allen religiösen Bindungen ein lebhaftes, oft sehr leidenschaftliches Anliegen war, hat, wohl nicht zufällig, den Bindungen solcher Art in der historischen Forschung weithin nur wenig Interesse entgegengebracht. Ein Werk wie Fustel de Coulanges' „La cité antique“ etwa, das nach den religiösen Bindungen und Fundamenten der antiken Staaten fragte, rief manches Befremden hervor, auch bei hervorragenden Gelehrten, und hat die zeitgenössische Forschung verhältnismäßig wenig beeinflußt. Ein so weitblickendes Werk wie Vilhelm Grönbechs „Kultur und Religion der Germanen“ (1909—1912 in Kopenhagen als „Vor Folkeæt i Oldtiden“ erschienen) hat für die sakralen Bindungen der germanischen Sippenverbände tiefstes und feinfühligstes Verständnis — aber die Beziehungen der germanischen Staatsformen (der Königtümer und Freistaaten) zu den Kräften und Ordnungen der altgermanischen Religion treten kaum in sein Blickfeld, obwohl die Jahrhunderte, denen Grönbechs Germanenwerk vorzüglich gilt, eine Epoche großer und weithin dauerkräftiger germanischer Staatsbildungen gewesen sind.

Es fehlt aber auch der germanischen Geschichte, so weit historische Quellen uns in ihre Frühzeiten zurückblicken lassen, keineswegs an Zeugnissen, die das Vorhandensein und Wirken des Phänomens bekunden können, das wir „Staatsheiligkeit“ nennen möchten. Diese Zeugnisse beziehen sich sowohl auf Königsstaaten als auf „Freistaaten“, deren politischer Körper die Thingversammlung war.

Für die Königsstaaten wäre eine Sakralbindung gesichert, wenn die Person des Königs als solche, in ihrer Amts- und Staats-Funktion, als geheiligt gegolten hätte.

Darf in solcher Richtung die vielfach bezeugte Tradition interpretiert werden, daß germanischen Königen eine Abkunft von göttlichen Ahnen zugeschrieben wurde — oder haben wir es bei solchen mythenbezogenen Stammbäumen nur mit „spielerischen“ oder letztlich bloß „ästhetisch“ gemeinten Erfindungen, jedenfalls aber mit nicht „geglaubten“ (oder vielleicht nur von „Unterschichten“ oder von geistig nicht Vollwertigen geglaubten) Fiktionen zu tun? Im letzteren Fall hätte die Staats-Geschichte das wissenschaftliche Recht, sie als für die reale Historie irrelevant zu ignorieren oder sie zu den Subalternphänomenen zu zählen.

Es darf also gefragt werden: Besitzen wir Kriterien, um wissenschaftlich zu entscheiden, ob oder wie weit es sich dabei um „geglaubte“ Traditionen (und das wären in diesem Falle gewiß religiöse Traditionen) handelte oder nicht?

Stammbäume von Dynastien, an deren Spitze eine göttliche Person als Urahn oder Urahne genannt wird, sind uns bekanntlich aus sehr vielen Kulturen — indogermanischen und außerindogermanischen — überliefert (so bis in die jüngste Vergangenheit die japanische Staatstradition). Aus dem germanischen Raum dürfen als besonders markant die *Wodan*-Stammbäume aller acht altenglischen Königshäuser gelten (von Kent, Ostangeln, Essex, Mercia, Deira, Bernicia, Wessex, Lindesfaran: schon bei Grimm, Dt. Mythologie[4] III, S. 377—401), ferner die Nennung des Gottes *Gaut* als *Geat* in englischen Genealogien, als *Gaus-us* in langobardischen, und wenn, wie die meisten annehmen, die Schreibung *Gapt* bei Jordanes (Get. XIV, 79) für **Gaut* steht, auch im gotischen Stammbaum der Amaler. Besonders ausführlich aber sind die Mitteilungen über den Gott *Yngvi* (*Yngvi-Freyr*) als Ahnherrn des Geschlechtes der *Ynglingar*, das in Schweden und Norwegen herrschte. Die Überlieferungen von diesem letzteren können uns besonders deutliche Aufschlüsse geben.

Daß die Blutszugehörigkeit zu diesem Geschlecht der *Ynglingar* dort praktisch-politisch als *conditio sine qua non* für die Wahl zum König galt, ist für bedeutende Zeiträume als geschichtliche Tatsache gesichert.

Mehr als tausend Jahre vor den einschlägigen altnordischen Geschichtsquellen aber schreibt bekanntlich Tacitus (Germ. cap. 2), daß die am „Ozean" wohnenden *Ingaevones* (bei Plinus, NH 4, 96, *Inguaeonum*, 4, 99 *Ingyaeones*) ihren Namen nach einem Sohn des Gottessohnes *Mannus* getragen hätten, und diesen *Mannus* nennt Tacitus Ursprung und Gründer des „Stammes", nämlich der Germanen (*originem gentis conditoremque*). Die berühmte Stelle im Kontext: *„Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. ei filium Mannum, originem gentis conditoremque, Manno tris filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur ...".* Den urgermanischen Namen dieses göttlichen Ahnherrn, der den Ingaevonen (Ingvaeonen) zugeschrieben wurde, können wir als **Ingwa-* rekonstruieren, und das ist die lautgerechte Vorform von an. *Yngvi*, während anderseits die Übereinstimmung des urgerm. Namens *Mannus* für den göttlichen Stammvater mit dem in Indien als göttlicher Ahnherr der Menschen bezeugten *Manus* den religiösen Glauben an göttliche Herkunft — damit aber auch an eine göttliche Verwandtschaft, gewiß auch Wesensverwandtschaft — dieser Menschen zeitlich bis vor die räumliche Trennung der Ost- von den Westindogermanen, also mindestens bis ins 3. vorchristliche Jahrtausend zurück, mit Sicherheit verbürgt.

Die Mitteilung des Tacitus über den Glauben an die gemeinsame Herkunft aller drei Hauptgruppen der Germanen von einem gemeinsamen göttlichen

Ahnherrn bezeugt uns einen Glauben, den wir als Volksheiligkeit bezeichnen können. Die Gesamtgruppe der Ingaevonen, Herminonen und Istaevonen bezeichnet Tacitus zwar als *„gens"*, aber sie hat wohl keine „politische" Gemeinschaft in einem wenn auch noch so allgemeinen „staatlichen" Sinn gebildet, auch nicht eine „Aktionsgemeinschaft" in militärischer oder sonstiger praktisch-organisatorischer Gemeinsamkeit. Wenigstens scheinen keine uns bekannten geschichtlich-politischen Ereignisse darauf zu deuten, daß diese drei Gruppen als politische Tatgemeinschaft in Aktion getreten seien oder eine gemeinsame Regierung besessen hätten, die deren gesamtes Gebiet umspannt hätte. Gleichwohl muß sich diese *„gens"* der Germanen als abstammungsmäßig zusammengehörig gefühlt haben, sonst hätten die mythischen Ahnherren (und ἥρωες ἐπώνυμοι) der *Ingaevones, Herminones* und *Istaevones* nicht als „Brüder", als Söhne eines gemeinsamen Vaters, angesehen werden können. Die Einheit, die Tacitus da mit dem Wort *„gens"* bezeichnet, muß also als eine volkhafte, durch die Gemeinsamkeit der Sprache auch jedermann anschauliche Einheit empfunden worden sein, auch wenn sie damals, so wenig wie später, keine „politische" Organisation war. Denn eine politische Einheit, die die skandinavischen Ingaevonen und die Kontinentalgermanen zusammengefaßt hätte, hat es wohl nie gegeben. Der alte Mythos von der gemeinsamen Herkunft vom Gott *Mannus* bezeugt also, wenn diese Interpretation richtig ist, den Glauben an eine von den Mannus-Verehrern geglaubte gemeinsame „Volks-Heiligkeit", nicht aber eine dieser entsprechende „Staats-Heiligkeit", während die im Norden überlieferten Mythen von der göttlichen Herkunft des schwedischen und des norwegischen Königshauses der *Ynglingar* die „Staatsheiligkeit" der politischen, staatlichen Organisation der Schweden, dann der Norweger, an deren Spitze ein sakraler König stand, als einen für diese Menschen überaus wichtigen Glaubens-Inhalt bezeugen. Das geht ja schon aus der so lange dauernden Bewahrung dieser Traditionen hervor. Für eine auch dynamisch-funktionale Geschichtsbetrachtung ist die Frage nach der Intensität, der Gewichtigkeit solcher lebensbestimmenden Kräfte von besonderer Bedeutung.

Sowohl die „Volksheiligkeit" aller drei Gruppen von *Mannus*-Nachkommen in taciteischer Zeit wie auch die „Staatsheiligkeit" der Königreiche der schwedischen und der norwegischen *Ynglingar* ist in festlicher Weise gefeiert worden: Vom *Mannus*-Mythos (und, so dürfen wir wohl sagen: von seiner öffentlichen „Funktion") bezeugt uns dies Tacitus ausdrücklich: *celebrant carminibus antiquis* ... (s. o.).

Diese „Feier" einer damals bereits Jahrtausende alten, in gebundener Rede überlieferten Tradition von der Gottverbundenheit der Traditionsträger und aller ihrer Verwandten darf man sich gewiß als eine regelmäßig

wiederholte religiöse, kultische Festlichkeit von sehr ernstem und pathetischem Charakter vorstellen. (Daß sie in sämtlichen Teilen dieses Gebietes begangen worden sei, ist damit natürlich nicht gesagt.) Der Vortrag dieser „alten" Gedichte, deren Zentralidee schon seit Jahrtausenden überliefert war (schwerlich ist sie erst ganz knapp vor der Abwanderung der Ostindogermanen um die Mitte des 3. Jahrtausends entstanden!), betraf ja die innerste Selbstdeutung aller Festteilnehmer, ihr Selbst-Bewußtsein und ihren Stolz. Und noch mehr als ein Jahrtausend nach Tacitus, in der Zeit des Isländers Snorri († 1241), war das Gedicht *Ynglingatal* des norwegischen Skalden *Þjóðolf Hvinhverski*, der im 9. Jh. die Ahnenreihe der nordischen Ynglingenkönige in kunstvollster Skaldensprache feierte, so fest bewahrt, daß Snorri dieses Gedicht als Quelle benutzen konnte, als er in seinem streng historisch gemeinten Geschichtswerk *Heimskringla* die Abkunft der Ynglingenkönige von *Yngvi-Frey* ausführlich behandelte. Auch dieses genealogische Königs-Gedicht war gewiß „feierlich" vorgetragen worden.

Die Sakralwürde, die in diesen Gedichten gefeiert wurde, die aller *Mannus*-Nachkommen zur Zeit des Tacitus wie die der *Yngvi*-Könige im skandinavischen Altertum, ist gewiß — und zwar über Jahrtausende hin! — so e r n s t genommen worden, wie die Menschen, deren Abkunft da verherrlicht wurde, sich selber und ihr „Wesen" und ihre Würde ernst nahmen. Wenn dem aber so war, dann muß auch die Geschichtsforschung, gerade wenn sie „realistisch" sein will, sie ebenso gewichtig zu nehmen trachten, wie einst ihre Träger sie genommen hatten. Denn m ü n d l i c h e Traditionen, wenn sie Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch von Generation zu Generation lebendig weitervererbt wurden, müssen diesen Menschen etwas sehr Großes bedeutet haben. —

Im selben 2. Capitel der Germania teilt Tacitus aber auch mit, daß eine Abkunft von Göttersöhnen auch anderen germanischen Stämmen zugeschrieben worden sei, und er nennt dabei die Marsen, Gambrivier, Sueben und Vandilier: *quidam, ut in licentia vetustatis, pluris deo ortos plurisque gentis appellationes, Marsos Gambrivios Suebos Vandilios affirmant, eaque vera et antiqua nomina.*

Wenigstens für zwei von diesen wird die taciteische Mitteilung im Norden ein Jahrtausend später ebenfalls glänzend bestätigt. Ein Eddalied, die *Helgaqviða Hundingsbana* II (53, 3), überliefert den Ortsnamen *Vandilsvé*, also „Heiligtum des *Vandil*", und eben **Vandil*- muß ja der Göttersohn geheißen haben, nach dem, laut Tacitus, die *Vandilii* ihren Namen erhalten zu haben glaubten. — Ein anderes Eddalied, die *Helgaqviða Hjǫrvarðssonar* (Prosa und 5, 8), nennt einen sagenhaften König *Sváfnir* von *Svávaland*,

also dem Land der *Svávar:* dies aber ist der (etymologisch und lautgesetzlich identische) Name der taciteischen *Suebi*. Der Name *Sváfnir* erscheint in der Edda aber auch als Gottesname, dort als Beiname Odins (*Grímnismál* 54,7). Auch der gemeinsame göttliche Ahnherr der Sueben scheint also noch durch die eddische Überlieferung auf diese Weise bestätigt.

Es wäre nun ein Denkfehler, wenn man schlösse, daß die Namen dieser stammnamengebenden Göttersöhne einfach aus einem sprachlichen Erklärungstrieb, den wir ja auch bei einfachen Menschen beobachten können, zu erklären sei. Aus einem solchen sprachlichen Erklärungstrieb könnte man zwar die Erfindung namengebender Ahnherren herleiten — n i c h t aber die Vorstellung, daß diese Ahnen von göttlicher Art gewesen seien und nicht von menschlicher — also θεοὶ ἐπώνυμοι, nicht ἄνδρες ἐπώνυμοι, eben Eponym-Götter, nicht nur Eponym-Ahnen. Diese Idee stammt nicht aus spracherklärenden, sondern aus religiösen Impulsen. —

Die Sueben zur Zeit des Tacitus, die sich also als Gottnachkommen gefühlt haben sollen, sind kaum als „Stamm", eher als Stammesgruppe zu kennzeichnen (über den wechselnden Umfang der Bezeichnung *Suebi* vgl. Much, Die Germania des Tacitus[3], S. 425 ff., 432 ff.). Als sakrale Gemeinschaft aber haben sie sich gewiß gefühlt, wie die ausführlichen Mitteilungen des Tacitus über die Semnonen (Germ. cap. 39) beweisen, in deren Gebiet der heilige Hain lag, zu dem alle suebischen *populi* (wie Tacitus sagt) zu den regelmäßig wiederholten Festen ihre *legationes* sandten und in dem der Ursprung des Stammes (*gentis*) und der alle beherrschende Gott geglaubt und verehrt wurde (... *inde initia gentis, ibi regnator omnium deus* ...). Man könnte schwanken, ob diese Suebengemeinschaft besser als Staatenbund oder als Bundesstaat anzusprechen sei. Aber ob nun die Bezeichnung als „politische" Gemeinschaft eher den Einzelgruppen der Sueben zukomme, die Tacitus *„populi"* nennt, oder ihrer Gesamtheit, für die er das Wort *„gens"* gebraucht: auch hier wurde der „Ursprung" der Gesamtheit (*initia gentis*) zusammen (vielleicht: in „Identität"?) mit dem Hochgott, dem *„regnator omnium deus"*, durch einen sehr ernsten Kultakt, ein Menschenopfer, gefeiert. Wenn in dieser Gesamtheit (der *gens*) ein „Staat" (in einem sehr weiten Sinn des Wortes) gesehen werden darf, dann war dieser Semnonenkult eine regelmäßige Erneuerung und Besiegelung seiner „Staatsheiligkeit". War dagegen diese Gemeinschaft der *„eiusdem sanguinis populi"* ohne staatliche Funktion (so ohne organisierte Wehr- und Gesetzesgemeinschaft), dann galt dieses Fest der „Volksheiligkeit" der zwar nicht durch eine gemeinsame „politische" Verfassung, wohl aber durch das mit religiösem Pathos gepflegte Bewußtsein engerer Blutsverwandtschaft zusammengehaltenen Gruppe, die dort die *initia gentis* kultisch feierte.

Jene Mythen von der Gottabstammung germanischer Könige und Königshäuser erweisen sich gleichsam e i n g e b e t t e t in die uralten Mythen von der Gottabstammung der ganzen Völker. Volk und Könige glauben und feiern den ihnen gemeinsamen göttlichen Ursprung (vielleicht in verschiedenen Festen?). Diese Könige waren dann *primi inter pares*, ihre Familie die erste im Volk, wohl in der Regel als Stamm der Erstgeborenen angesehen. Der germanische göttliche Völkerahnherr *Mannus* aber muß wie der indische *Manus* seit Jahrtausenden in ungebrochener Kultkontinuität verehrt worden sein. —

Eines Momentes des Königskultes sei hier noch kurz gedacht: Snorri Sturluson erwähnt an zwei Stellen seines Geschichtswerkes (Ynglingsaga cap. 10 und 17), daß die Ynglingenkönige den Namen des *Yngvi* (neben ihrem persönlichen Namen) als *tignarnafn* getragen hätten, was ungefähr mit „Würde-Namen" wiedergegeben werden kann. Da aber im germanischen Altertum der Name ein Stück „Wesen" bedeutet hat, darf diese Mitteilung Snorris dahin interpretiert werden, daß der jeweils regierende Ynglingenkönig seinen göttlichen Ahnherrn (zumindest bei festlichen Anlässen) „r e p r ä s e n t i e r t" habe — und dies im ursprünglichen Sinn eines „Vergegenwärtigens", eines Wieder-gegenwärtig-Machens. — Wenn diese Deutung zutrifft und dieses *Yngvi* also nicht bloß ein Synonym für das Appellativ „Fürst" war, sondern den Gott-Namen bedeutet hat und als solcher empfunden werden konnte: dann erhebt sich die Frage, ob solche Gottrepräsentation auch sonst aus germanischen (und sonstigen) Überlieferungen zu entnehmen sei — eine Frage, die hier freilich nur eben erwähnt, nicht aber durchdiskutiert werden soll.

Ich möchte mich ausdrücklich zu der wissenschaftlichen Überzeugung bekennen, daß die ideellen Kräfte dieser Menschenbewertung, Selbstbewertung, Volksbewertung und Staatsbewertung, die in der Dauerkraft dieser so lange lebendig gebliebenen Herkunftsmythen zum Ausdruck gelangen, nicht weniger zu den „Realitäten" der Geschichte gehören als die geschichtlichen Personen und Ereignisse. Rückwirkende Kräfte sind Wirklichkeiten. —

Ein anderer Weg, der uns zu einem wissenschaftlich fundierten Urteil über die Frage nach dem „Ernst" und der geistigen Gewichtigkeit mythischer und kultischer Überlieferungen führen kann, ist die Untersuchung des W i d e r h a l l s, den solche Vorstellungen in der überindividuellen Volksüberlieferung geweckt haben.

Während es mehrere Jahrzehnte hindurch weithin als zuverlässiger Grund-Satz der Forschung gegolten hat, daß die germanische Heldensage (im Gegensatz zu der anderer Völker, etwa der Griechen, Kelten oder Inder) in ihren ältesten Teilen oder aber auch noch weiterhin „religionslos" gewesen sei, dürfte eine genaue Analyse der Sagenmotive, die sich etwa an die Gestalt Theoderichs d. Gr. geheftet haben, den Beweis erbringen, daß selbst ein verhältnismäßig so später Herrscher (gest. 526) vom Volk nicht als *purus homo* gesehen wurde, sondern als ein übermenschliches Wesen, wie es Jordanes an der bekannten Stelle (Getica XIII, 78) von den amalischen *proceres* der Goten bezeugt, die von ihrem Volk *Ansis* genannt wurden: also mit dem gotischen Gegenstück des nordischen Wortes *æsir* (<**ansiz*) „Asen" benannt. Ich hoffe eine genaue Analyse dieser Traditionen demnächst vorlegen zu können. Aus solchen Feststellungen ergibt sich aber die methodologische Konsequenz, zu fragen, ob und in welchem Umfang auch sonst die mythischen Überlieferungen, die sich in Heldensagen und Volkssagen an die Institutionen der Herrschaft und Staatsordnung geheftet haben, als Kriterien für die Art und Intensität der diese Realinstitutionen umgebenden Volksvorstellungen auswertbar seien. Daß diese Volksvorstellungen auch für den Historiker, den Kulturhistoriker und Rechtshistoriker interessant sein können, ergibt sich daraus, daß es ja mit zum „Wesen" (und der realhistorischen und politischen Relevanz und Dynamik) einer Institution wie der des Königtums gehört, in welcher Weise sich das Volk zu dieser Institution „verhält" — ob mit Ehrfurcht oder mit Ablehnung, mit Gläubigkeit oder Skepsis. Daß es Skepsis auch schon in „alten" Zeiten gegeben haben wird, läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten. Es fragt sich nur, bei wem und wie stark sie verbreitet war. Ihre Ausbreitung wird dem Verschwinden von Königsverfassungen jeweils vorangegangen sein. —

Es kann hier nicht ausgeführt werden, worauf der Unterschied beruhte, daß ein Teil der germanischen Königsstaaten als Königsahnherrn den Gott *Wodan* (oder den ihm strukturverwandten *Gaut*) verehrte, andere aber den Gott *Yngvi*. Ich hoffe an anderer Stelle (im II. Band meiner Arbeit über Germanisches Sakralkönigtum) zeigen zu können, daß dieser Gegensatz auf dem Gegensatz von „Thing-Staaten" (bei denen die Thingversammlung den König wählte) und „Gefolgschafts-Staaten" beruhte, deren Kern Gefolgschaften gewesen waren: wie die Gefolgschaft *Berigs* (Jordanes, Get. IV, 25 f., XVII, 94 f.), der auf dem Kontinent den Gotenstaat errichtete, und die der angelsächsischen Eroberer, die in England neue Staaten gründeten. Der mit **Wōđanaz* zumindest strukturverwandte *Gaut* wurde ebenfalls als Vorfahre der Könige von Erobererscharen (Goten, Langobarden, Angelsachsen, s. o.) angesehen. Für unseren Zusammenhang hier aber ist es wichtig, daß diese „sagenhaften" Königsahnherren — *Yngvi* wie *Wodan* und *Gaut* — eindeutig als Götter angesehen (und gewiß auch verehrt) worden sind, und nicht als Menschen. — Mit diesen skizzenhaften Bemerkungen zum Sakralcharakter altgermanischer Königsstaaten muß es hier sein Bewenden haben. —

Neben den Königs-Staaten beider Arten, denen, die *Yngvi* und denen, die *Wodan* (oder *Gaut*) als Königs-Ahnherrn verehrten, kennen wir aber auch die Verfassung des germanischen „Freistaates", dessen „oberste" Behörde die Thingversammlung war, ohne daß diese einen König wählte. Wie weit die Verfassung, die wir aus Island kennen, als „Typus" angesehen werden dürfe, der schon im germanischen Altertum vorhanden gewesen sei, soll hier nicht erörtert werden. Wohl aber ist die Frage von weittragender Bedeutung, ob auch die Thingversammlung als solche (sowohl diejenige Art, die Könige wählte, als auch die „freistaatliche") wesentliche Sakralbindungen erkennen lasse — oder ob man es etwa da mit einer im wesentlichen unsakralen, rein „profanen" Institution zu tun habe, so daß sich vielleicht ein Gegensatz ergäbe: die alte Königsverfassung wäre sakral, die Volksversammlung des Things aber profan gewesen?

Vor einer generellen Gleichsetzung republikanischer Verfassungen mit Profanismus und der monarchischen mit Sakralität können gewichtige geschichtliche Tatbestände warnen: Die neuen Fürstenstaaten der Renaissance, wie sie Macchiavell im „Principe" beschreibt (Jakob Burckhardt hat sie als Machtgebilde „rein tatsächlicher Art" gekennzeichnet), bestanden wohl in der Regel ohne jede sakrale Bindung. Ein republikanischer Staat wie die Schweizer Eidgenossenschaft hingegen bekundete schon in seiner Selbstbezeichnung und seiner Grundlegung durch einen Schwurverband eine Wesensbeziehung zur Welt des Sakralen und sakraler, geheiligter Bindung — die so lange gelten wird, als der Eid heilig bleibt.

Für das hier zur Erörterung stehende Problem, ob dem germanischen Altertum — einer Zeit so wichtiger und z. T. höchst dauerhafter Staatsgründungen! — das geistige und politische Phänomen der „Staatsheiligkeit" zuzusprechen sei, kommt also der Frage nach sakralen Bindungen des *Þings* wesentliche Bedeutung zu.

Tacitus schreibt bekanntlich (im 11. Capitel der Germania) von der Volksversammlung der waffenfähigen Männer, also der Thingversammlung: *„silentium per sacerdotes, quibus tum et coercendi ius est, imperatur"*, wozu die Mitteilung des 7. Capitels kommt, daß die von den *sacerdotibus* verhängten Strafen *velut deo imperante* vollzogen werden. — Diesen knappen Nachrichten über Funktionen der *sacerdotes* beim Thing, zumal auch bei dessen feierlicher (und gewiß rechtsverbindlicher) Eröffnung, stehen im Norden die Funktionen des *goði* bei Thingversammlungen gegenüber — und unbestritten ist, daß das altnordische Wort *goði*, „Gode", zum Wort *guð* „Gott" gebildet ist und den „zum Gott gehörenden" bezeichnet, so wie das gotische (mit einem anderen Suffix gebildete) *gudja* ἱερεύς und das urnordisch-runische *gudija* (Nordhuglen, um 400); dazu ahd. *gotinc* „tribunus".

Darf zu der Mitteilung des Tacitus über die feierliche Thing-Eröffnung durch den *sacerdos* das Zeugnis des altnordischen Gesetzbuches *Grágás* gestellt werden, daß die Thingversammlung vom Goden eröffnet wurde, dem es oblag, *at helga þing*, was man übersetzen zu dürfen glaubte: „das Thing heiligen" (vgl. z. B. Fritzner, Ordbog I, 784)? Dann böte der Norden auch hier ein Gegenstück zur Nachricht des Tacitus. Diese sakrale Auffassung der Funktion des Goden bei der Thingeröffnung wurde nun bekanntlich durch K. v. See radikal abgelehnt, zuerst in seinem Buch „Altnordische Rechtswörter", 1964, S. 134 ff., dann in seiner Schrift „Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler", 1972, bes. S. 19 ff. Dort bestreitet v. See mit dem größten Nachdruck nicht allein die sakrale Bedeutung des Verbums *helga*, sondern auch die des ihm zugrunde liegenden gemeingermanischen Adjektivs *heilagr*, got. *hailag* (runisch, Ring von Pietroassa, wohl 4. Jh.), ahd. *heilag*, as. *hêlag*, ags. *háleg* usw. Sie alle sollen ursprünglich, aber auch noch lange Zeit nach der urgermanischen und gemeingermanischen Periode (so eben auch im *helga* der *„Grágás"*) eine primär profane, streng unsakrale Bedeutung gehabt haben.

Es liegt auf der Hand, daß diese These von ganz außerordentlicher Tragweite nicht nur für die Rechtsgeschichte, sondern auch für die Geistes-, Religions- und Kulturgeschichte der germanischen Völker ist, wie denn die genannte Schrift v. Sees zu der „Sakraltheorie" in der Germanenforschung als solcher generell und prinzipiell Stellung nimmt, nicht etwa nur zur Sakralbedeutung der Thingversammlung. Ich werde in einer grundsätzlichen Untersuchung: „Religionsloses Altertum?" auf diese Thesen eingehen (Sitz.-Ber. der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976). Es kann, wie ich glaube, streng philologisch nachgewiesen werden, daß das germanische Wort „heilig" schon in den ältesten Belegen sakrale Bedeutung hatte (schon im frühesten Beleg, in der gotischen Runeninschrift des Ringes von Pietroassa, *gutaniouihailag* [4. Jh.] ist das Wort *hailag* nach allgemeiner Auffassung auf das Wort *ui* bezogen, das „Weihetum", „Heiligtum" bedeutet, oder, als Adjektiv, „geweiht", „heilig", jedenfalls beide zu urgerm. **wîhan* „weihen", Adj. **wîha-* „heilig" usw. gehörend, vgl. Krause, Die Runeninschriften im älteren Futhark I, 1966, S. 91 ff.). Ebenso ist das germ. *hailag-* auch in den anderen altgermanischen Dialekten in sakraler Bedeutung belegt, und auch im frühen und hohen Mittelalter ist die Wortsippe „heilig" schier unzählige Male in sakraler Bedeutung gesichert. Ebenso bezeugen im Norden schon älteste skaldische Belege klar eine sakrale Bedeutung des Wortes, so daß spätmittelalterliche Belege, die v. See als Zeugnisse für eine primär und „eigentlich" profane Bedeutung der Wortsippe anführt, seine These keineswegs erhärten oder

auch nur wahrscheinlich machen können. Ich verweise auf die eingehende Analyse in meiner oben (S. 127) genannten Arbeit.

Rund ein Jahrtausend vor den erhaltenen nordischen Handschriften, die den Ausdruck *at helga þing* enthalten, unter der Regierung des Kaisers Alexander Severus (222–235), wurde von friesischen Legionären aus Twente (Niederlande) am Hadrianswall bei Housesteads ein Altar für germanische Gottheiten errichtet, an erster Stelle dem *Deo Marti Thingso* geweiht. Schon 1884 hat Wilhelm Scherer in diesem „*Mars*" den germanischen Gott **Tīwaz* (ahd. *Ziu*, an. *Týr*, ags. *Tīw*, *Tīg* usw.) erkannt (Sitz.-Ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1884, S. 571–584). In dem Beinamen *Thingso* aber sah er das Wort germ. *þing-*, langob. *thinx* usw., also die Bezeichnung der Volksversammlung. Deshalb deutete schon Scherer diese Gottheit als „Gott der Volksversammlung".

Ich glaube, daß die Versuche v. Sees a. a. O., den Gottbeinamen *Things-* von dem germ. **þing-* (resp. **þings-*) loszulösen und in diesem „Mars" einen germanischen Zeitgott oder Gewittergott zu sehen, nicht Stich halten (dazu Verf. in der Festschrift für S. Gutenbrunner, 1972, S. 89 ff., und gegen neue Einwände die o. S. 127 genannte Arbeit, 1976). Wenn die seit Scherer von fast allen Forschern angenommene Deutung richtig ist (dazu de Vries, Altgerm. Rel.gesch. II², 1957, S. 11 ff.), dann ergibt sich für unser Problem das folgende:

Wenn, wie man oft vermutet hat, in **Tīwaz* der alte idg. Himmelsgott zu sehen ist, dann bedeutete seine Verehrung auch als Thing-Gott, daß dessen Verehrer die Thing-Ordnung als ein Glied der kosmischen Ordnung angesehen hätten — wofür es viele Gegenstücke in Herrschaftssymbolen gäbe, die mit kosmischen Symbolen verbunden waren. — Indessen ist die Funktion des **Tīwaz* als Himmelsgott nicht so fest und vor allem nicht in so weiten Bezirken gesichert, wie ich (in der Festschrift für Gutenbrunner, 1972, S. 90) angenommen hatte, wenngleich manches dafür angeführt werden kann (vgl. de Vries, a. a. O., S. 10–26).

Aber auch wenn eine Gleichsetzung des *Mars Thingsus* mit dem Himmelsgott für jene Zeit in Friesland nicht zutrifft, so bleibt diese Inschrift doch ein wichtiges Zeugnis für eine Sakralbindung der Thing-Versammlung. Sie beweist mit Sicherheit, daß im Kreise der Errichter dieses Altars das Thing auf eine Gottheit „bezogen" war. Dies aber kann nur bedeuten, daß diese Menschen einen Gott verehrten, dem sie ihre Thingversammlung kultisch unterstellten — dem das Thing „geheiligt" war. Und damit, nicht nur durch die Nachrichten des Tacitus über die Funktionen des *sacerdos* bei der Volksversammlung und ihrer feierlichen Eröffnung, scheint mir eine Kontinuität zur nordischen Funktion des Goden, „*at helga þing*", vorzuliegen — so daß ich an der Übersetzung dieses Ausdrucks mit: „das Thing heiligen (weihen)" festhalten möchte. —

Es kann nicht der Versuch unternommen werden, in dieser Skizze auch nur zu umreißen, wie viele Phänomene des germanischen Altertums, geschweige denn der weiteren Geschichte, dem Kreis von Erscheinungen zuzählen sein mögen, die hier mit dem Begriff „Staatsheiligkeit" angezielt wurden. Wenn der mit dieser Bezeichnung gemeinte Sinn sich an der Geschichte bewähren sollte, dann wäre sein historischer Umfang ja nicht auszumessen, denn staatliche Institutionen, Symbole und Gemeinschaftsformen, die eine „wesentliche" Beziehung zur Sphäre des Numinosen, des Sakralen aufweisen, durchziehen die Geschichte bis zu unserer Gegenwart. Kaum lösbar scheint dabei auch die Aufgabe, im einzelnen festzustellen, wann und wo und wie schnell die numinose Kraft des Sakralen aus diesen Formen (etwa bei der Einsetzung eines neuen Königs) schwinde oder geschwunden sei und damit die „symbolischen", ursprünglich sinngeladenen Formen zu bloßen „Formalitäten", zu sinnentleerten Formen oder Form-Resten werden. An interpretierbaren einschlägigen Symptomen fehlt es freilich keineswegs. Analoges gilt vom Eid.

Doch mag es dem Philologen, der sich unterfangen hat, die Traditionen der „Mythologie" und der Brauchtümer um ihre Beziehungen zum staatlichen Leben und dessen Ordnungen zu befragen, gestattet sein oder doch vergeben werden, wenn er sich noch einige Fragen stellt, die das Grundsätzliche des Verhältnisses der Geschichtsordnungen zum Numinosen, zur religiösen Sphäre und ihren Seelenkräften betreffen.

Hat der seelische „Impuls", der in der analytischen Psychologie nicht leicht seinen Platz findet und der doch so vielen bekannt ist, den man Vaterlandsliebe nennt, etwas mit der Sphäre des Numinosen zu schaffen?

Gewiß ist es, daß dieser Impuls zu den „irrationalen" gehört, womit er aber noch nicht zu den bloßen „Instinkten" gezählt werden muß, auch nicht zum „animalischen" Teil der psychischen Phänomene, vergleichbar etwa dem „Staatstrieb" der Ameisen oder der Bienen, der zwar psychisch, nicht aber geistig ist. Wenn man der Meinung ist, daß diese Erscheinung in der Menschheitsgeschichte wesentliche Wirkungen getan hat — ich darf noch einmal auf das theoretisch kaum angefochtene Beispiel der griechischen Perserkriege als einen für uns „neutralen" und objektiv zu betrachtenden Fall verweisen —, dann erscheint es wissenschaftlich gestattet, sich über Art und Herkunft dieses psychischen und geistigen Phänomens Gedanken zu machen.

Die emotionelle psychische Kraft, die die Griechen befähigte, sich der riesigen persischen Macht zu erwehren, sie hat damals wohl keine adäquate theoretisch-philosophische Auslegung und Begründung gefunden —

während sie in den „Persern" des Aischylos einen künstlerischen Ausdruck erhalten hat, den in Athen und in ganz Hellas vermutlich sehr viele auch nur einigermaßen „geistige" Menschen unmittelbar zu „verstehen" vermochten. Auch in der Rede des Perikles auf die Gefallenen kommt das hier gemeinte geistige Phänomen in einer Weise zu Worte, die über sehr viele Schranken in Zeit und Raum hinweg von Menschen sehr verschiedener Art „gehört" werden kann. So erhebt sich die Frage, ob es hier nicht um eine allgemein-menschliche Seelen- und Geisteskraft geht, die bei sehr verschiedenen Völkern festzustellen sei, mit anderen Worten: um ein psychisches und geistiges „Urphänomen" der Menschheit, „des" Menschen (wobei der ἄπολις, wie ihn Aristoteles zeichnet, als Ausnahme mit in Rechnung zu stellen ist — der Mensch, dem der „natürliche" Drang zur πόλις fehle).

Wenn Aristoteles mit der These recht hat, daß „der Mensch" (nicht allein der Grieche) von „Natur" aus, φύσει, ein πολιτικὸν ζῷον, ein „staatliches" Wesen sei, dann darf gefragt werden, ob nicht auch die Liebe zu „seinem" Staat — nicht zum Staats-„Apparat", zur Verwaltungsmaschine, sondern zu „seinem" Vaterland, auch zu seinem Volksverband — zum Wesen „des" Menschen φύσει gehöre, und ob nicht diese Seelenkraft „des" Menschen zur Erhaltung „des" Staates — jedes Staates — unentbehrlich notwendig sei. Ist es sinnvoll, danach zu fragen, ob diesem seelischen Phänomen — zumal wenn es wirklich ein „psychischer Archetypus" sein sollte — in dem jeweiligen Geist- und Kultursystem ein gemäßer Platz, auch eine theoretische Rechtfertigung und Einordnung zukomme — oder ob es sich dabei um eine vielleicht kraftvolle, aber doch so sehr „irrationale" Seelenregung handle, daß sie gleichsam im Ordnungsgefüge der geltenden Werte, Anschauungen und Ideen keinen gesicherten Platz, keinen geistigen „Ort" finde?

Es scheint mir eine interessante Aufgabe für jeden Historiker, der die Eigenart und Struktur einer Epoche, einer Kultur, eines Kulturstadiums zu begreifen sich bemüht, danach Ausschau zu halten, welche Stelle jene „emotionale Staatsbejahung" (wie man die Vaterlandsliebe vielleicht szientifisch vorsichtig nennen darf) in dem jeweiligen Kultur-, Geist- und Religionssystem einnimmt. Es ist bekannt, daß auch Staaten, die sich theoretisch zu einer materialistischen Weltanschauung bekannt haben, die Vaterlandsliebe mit Erfolg aufrufen konnten. —

Ich habe oben nur von einigen einschlägigen Phänomenen meines engeren Fachbereichs gesprochen.

Ich glaube freilich, daß diese Frage — die Frage nach der Heilighaltung der Ordnungen des „Staates" — an a l l e Kulturen und Geschichtsepochen gerichtet werden kann: denn jede von ihnen besitzt ja irgendeine „staatliche" Ordnung, jede besitzt aber auch typische Werthaltungen und Unwerthaltungen. Und manche oder viele, wenn auch gewiß nicht alle, erkennen Werte an, die ihnen „heilig" sind — während wiederum „alle" Kulturen, auch alle Subkulturen, irgendwelche S t u f u n g e n ihrer Werte und Wertungen kennen werden. Doch wird, je differenzierter eine Kultur oder ein Kulturstadium ist, die Einheitlichkeit ihrer Wertungen um so geringer sein, das heißt: verschiedene Gruppen, Parteien und Fraktionen, aber auch verschiedene Individuen werden sehr verschiedene „Wertungen" in sich tragen und wirksam werden lassen, und die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Wertungen wird so groß werden können, daß sie zu Feindschaft, ja zu radikalem Haß und dem Streben nach Unterjochung oder Ausmerzung des Andersdenkenden und anders Wertenden führen kann.

Um zu dem uns hier beschäftigenden Problem, den Phänomenen der „emotionellen Staatsbejahung" und der „Staatsheiligkeit", zurückkehren:

In den verschiedensten Bezirken der Weltgeschichte, die noch Religion und Religiosität haben oder hatten (sie also nicht oder noch nicht „vergessen" oder aber ausgerottet haben), wird die Frage, wie sich die Staatsordnung zu ihr verhalte, eine praktisch unabweisbare sein oder werden und bleiben. Volle gegenseitige Ignorierung der staatlichen und der religiösen Sphäre wird auf die Dauer um so schwerer möglich sein, je lebendiger die Impulse der Staatlichkeit und die der Religiosität bei den Menschen sind.

Und es läßt sich wahrscheinlich allgemein historisch zeigen (was ich oben nur an einigen wenigen altertumskundlichen Beispielen aus meinem engeren „Fach" zu illustrieren versuchte), daß wichtige Institutionen der sozialen, zumal aber auch der „staatlichen" Ordnung in der geschichtlichen Wirklichkeit in einem mehr oder weniger festen Verhältnis zu religiösen Institutionen, Ordnungen und Ideen stehen können und meist gestanden haben. Die Königsweihen, aber auch die mit einem Eid verbundenen Einweisungen in staatliche Funktionen gehören in diesen Bereich. Besondere Aufmerksamkeit des Geschichtsbetrachters verdienen dabei solche Sozial- und Staats-Ordnungen, die „über" sich eine ü b e r g e o r d n e t e werthafte Welt-Ordnung anerkennen, der die eigene Lebensordnung „eingegliedert" und in solchem Sinne auch untergeordnet sei. Solche Anschauungen bestehen dort, wo die Weltordnung als verehrungswürdig, als heilig oder als göttlich angesehen und geehrt wird. Wo ein Eingottglaube herrscht und die Welt als göttliche Schöpfung (nicht als verworfen oder teuflich) angesehen wird oder wurde: dort wird die „rechte" Ordnung (und wohl alle Zeiten erkennen auch die Möglichkeit einer „unrechten" Ordnung, einer Un-Ordnung und Chaotik an) auf diese göttliche Macht bezogen sein. Die Idee des Gottesgnadentums von Königen, aber auch die Gottverbundenheit jeder Verfassung, die durch einen Eid gestiftet und besiegelt wurde:

für sie alle ist diese Beziehung zu einem übergeordneten Heiligen wesentlich und konstitutiv — dies aber in Wahrheit nur, solange die Sakralformen (so auch die des Eides) ihren Sinn lebendig halten und nicht zu „Formalitäten" erstarren oder absterben.
Wo aber an keine Macht geglaubt wird, die über dem Menschen, und also auch über seinem Staat, stehe: dort wird der Staat — vielleicht nicht theoretisch-bewußt, aber um so leichter praktisch — zur „höchsten" Macht erklärt und entwickelt werden, auch er nicht mehr „gottunmittelbar", wie es das Königtum „von Gottes Gnaden" war, sondern „absolut" im eigentlichen Wortsinn dieses vielgebrauchten Ausdrucks, nämlich „abgelöst", losgetrennt und losgelöst von jeder höheren, ihn umgreifenden, allumfassenden Ordnung.
Zwar kann sich kein Staat, auch nicht der mächtigste, frei machen von den Naturgesetzen — von den Gesetzen wie dem der Gravitation, der Erhaltung der Energie oder des Sterbenmüssens aller Menschen oder des Immervorhandenseins menschlicher Selbstsucht. Die Tatsachen solcher Art muß er anerkennen — aber er wird sie nicht „ehren", auch wenn er sich ihnen beugt und beugen muß. Unzählige Menschen haben seit Jahrtausenden an eine verehrungswürdige Weltordnung geglaubt — aber wer das Weltganze als eine tote Maschine sieht (wie einflußreichste Philosophien das gelehrt haben und lehren), der kann diese Weltmaschine so wenig „verehren" wie irgendeine Dampfmaschine oder einen Elektromotor, so perfekt und imponierend diese auch konstruiert sein mögen.
Daß es Lehren gibt, die die Welt und den Menschen (samt seiner Seele) als Maschinen erklären möchten und eine solche Erklärung oft mit großer Intensität wünschen, das wird wohl kein objektiv Beobachtender leugnen. Wem aber diese Lehre zum Glauben geworden ist, für den reduziert sich die Welt-Ordnung zur Welt-Maschine. Die Sozial-Ordnungen, die er baut, müssen sich zwar den Naturgesetzen unterwerfen — aber ein „sittliches Gesetz" werden sie nicht „über" sich anerkennen. Die Geschichte zeigt, daß dann die Möglichkeit besteht, den wirtschaftlichen Nutzen zum höchsten Wert zu erheben — oder aber die „Macht" zum Selbstzweck zu machen. Wo der „Wille zur Macht" das höchste Ziel der Individuen wird, dort wird der Kampf aller solchen Machtwilligen gegeneinander und gegen alle anderen das Ergebnis sein. Wo aber diese Gesinnung — und nicht die des Dienenwollens — sich eines Staates bemächtigt, dort wird der Staat ein in jenem eigentlichen Sinn „absoluter" werden, der keinen Wert und kein Sittengesetz über sich anerkennt, nur die Zwänge der Naturgesetze. Dann wird er sich selbst zum höchsten „Wert" machen, auch zum höchsten Herrn über die Menschen. Damit aber wird er zum vermeintlich allmächtigen, menschenbeherrschenden, aber auch menschenverschlingenden Götzen.

Der Staat als Organisation, als Verwaltungsapparat kann nie mehr abgeschafft werden — am wenigsten in hochdifferenzierten, komplizierten Zivilisationen. Sehr wohl aber kann er alle anderen geistigen Beziehungen außer denen zu den wirtschaftlichen Notwendigkeiten und zum eigenen Machtideal einbüßen oder von sich stoßen. Wo aber die Staatsmacht zur letzten und höchsten oder einzigen Norm geworden ist, die die Verantwortlichen über sich anerkennen, da wird entweder der Wirtschaftsnutzen zum höchsten praktischen Wertmaßstab erhoben — oder aber „die Macht an sich".
Während in den Ordnungen der „Staatsheiligkeit" der Mensch einer Ordnung dienen will, die ihm heilig ist — und auch Mächtige, Könige, denen ihr Herrscheramt und ihre Herrscherpflicht heilig war, haben ihre Machtausübung als Dienst empfunden und diesen Dienst mit freiem Willen und sittlicher Verantwortung ausgeübt (eine Gestalt wie etwa Kaiser Franz Josef wird niemand seelisch anders deuten können) —, ändert sich das Gefüge der Werte und der Ordnungen mit Notwendigkeit, sobald die Menschen über sich keine „höhere", geistige Macht mehr anerkennen, sondern allein die naturgegebenen naturgesetzlichen Notwendigkeiten und Zwänge. Ihr Staat wird dann gewiß nicht mehr heilig oder geheiligt sein, und wo die menschliche Macht zum höchsten Wert wird, da wird diese Macht zum Zwang werden, der Staat aber zum Abgott. Dann tritt an die Stelle der Staatsheiligkeit die Staatsvergottung.